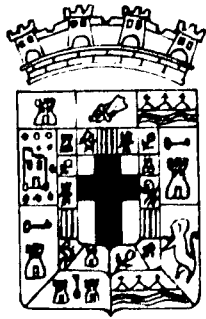


**CONTROL POLITICO, INTEGRACION IDEOLOGICA
E IDENTIDAD ETNICA: EL «SISTEMA DE
CARGOS» DE LAS COMUNIDADES INDIGENAS
AMERICANAS COMO ADAPTACION
DE LAS COFRADIAS ETNICAS ANDALUZAS**

Isidoro Moreno Navarro
Profesor Adjunto Numerario
Departamento de Antropología y Etnología de América
Universidad de Sevilla



ALMERIA



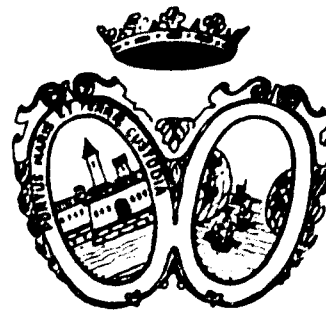
CADIZ



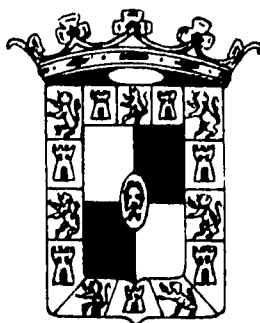
CORDOBA



GRANADA



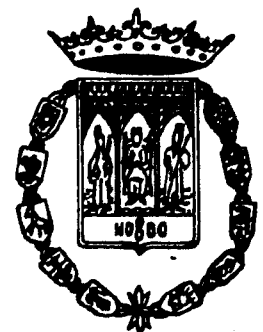
HUELVA



JAEN



MALAGA



SEVILLA

En la amplia producción antropológica sobre comunidades indígenas y mestizas actuales de América Latina el tema del denominado «sistema de cargos» cívico-religioso ocupa uno de los lugares centrales, ya que se presenta como uno de los mecanismos fundamentales que rige la vida social de dichas comunidades.

La mayoría de dichos estudios, realizados principalmente por norteamericanos, se centran en el análisis del ceremonial ligado a los cargos, en las normas de ocupación de estos y en la discusión de las funciones que el sistema, presentado en la mayoría de los casos como una escala jerárquica, posee para la estructura social de la comunidad investigada. En el XLII Congreso Internacional de Americanistas celebrado en París en septiembre de 1976 un simposio, en cuyos debates intervinimos, fue dedicado expresamente al tema, bajo la dirección de Danièle Dehouve, con el título «Système des charges civiles et religieuses des communautés indiennes meso-américaines et andines»¹; y la bibliografía no ha dejado de aumentar constantemente.

El objetivo de este trabajo² no es añadir un título más a la larga serie ya existente de exposiciones descriptivas del material recogido sobre un lugar concreto en base a trabajo de campo directo, sino revisar críticamente las teorías existentes sobre la significación del «sistema de cargos» y tratar de demostrar —de forma necesariamente sintética— sus verdaderas funciones estructurales. Para ello, utilizaremos tanto el material específico sobre el tema como los resultados obtenidos en mis propias investigaciones sobre las cofradías andaluzas. Por supuesto que para reforzar mi planteamiento serían convenientes en el futuro nuevas investigaciones etnológicas e históricas pero realizándolas de modo selectivo, respondiendo siempre a la contestación de cuestiones relevantes claramente planteadas y no simplemente para recolectar mayor cantidad de datos, que, en la mayoría de los casos, serían repetitivos respecto a aquellos con los que ya contamos.

El sistema de cargos cívico-religiosos

Hasta muy recientemente, la mayoría de las investigaciones sobre el tema consistieron en monografías sobre comunidades indígenas concretas del área mesoamericana, y secundariamente del área andina, donde el «sistema de cargos» era considerado como la estructura básica que regía el funcionamiento de la comunidad al abarcar la gran mayoría de los distintos aspectos fundamentales de la vida social.

Quizá el intento interpretativo más extendido sea el de Pedro Carrasco, el cual considera el sistema como «una jerarquía cívico-religiosa que combina la mayor parte de las funciones cívicas y ceremoniales de la organización de un pueblo en una escala anual de cargos», constituyendo «un tipo de democracia en la que todos los cargos pueden ser libremente ocupados por todos los hombres y en el cual la operación de ascenso eventualmente da como resultado que todo el mundo participe, por turno, en las responsabilidades de los cargos» (Carrasco, 1961, p. 483). A pesar de este modelo, en aquellos pueblos en que el número de hombres es muy elevado en relación a las posiciones de alto nivel de la escala —que son siempre muy pocas en comparación con las de niveles inferiores— no todos pueden llegar a ellas, por lo que «sólo los más ricos alcanzan los cargos más elevados» (Ibid, p. 484).

Como añade el mismo autor, «generalmente, un hombre alterna entre las posiciones cívicas y religiosas y, después de ocupar su cargo, toma un periodo de descanso durante el cual no participa activamente en la organización civil o ceremonial, hasta el momento de ocupar un cargo más alto. Como ciudadano de la comunidad, él tiene la obligación del servicio y la presión social hacia ello es siempre fuerte, a la vez que los individuos ocupan también los puestos para elevar su status social» (Ibid, p. 398).

La descripción anterior del sistema ni es explicativa ni supone realmente otra cosa que la generalización de algunos casos concretos, estudiados en la actualidad, convirtiéndolos en modelo general del sistema de cargos. Así, allí donde la evidencia no responda a este se considerará como resultado del deterioro de la institución debido a las transformaciones históricas sufridas, lo que significa afirmar la existencia de un hipotético punto cero en que el modelo funcionaría de forma «pura» como una escala jerárquica, abierta de forma rotativa a todos los hombres de cada comunidad.

Antes que ninguna otra cosa, lo que salta a la vista del gran número de monografías etnológicas sobre el tema, realizadas sobre todo en los últimos treinta y cinco años, es la gran diversidad de situaciones: escalas cívico-religiosas o escalas solamente religioso-ceremoniales de una o varias cofradías combinadas sin relación con los cargos civiles; número elevado o relativamente bajo de cargos; reclutamiento forzoso para los cargos, que son considerados pesadas cargas, reclutamiento por ofrecimiento pero con fuerte presión social sobre quienes poseen mayores recursos, hasta el punto de poderse llegar a la designación directa, o reclutamiento totalmente voluntario, sin obligatoriedad de participar en la escala, e incluso con peticiones que cubren muchos años hacia el futuro; formas de financiación de los gastos con base personal, a través de un capital colectivo o mediante colectas; tiempo prolongado o muy corto de descanso entre la ocupación de los sucesivos cargos; existencia o no de «principales» o «pasados» formando una especie de consejo de ancianos una vez cubiertos los puestos de la escala a lo largo de la vida; articulación en diversos grados o ninguna articulación entre actividades shamanísticas, y en general de procedencia netamente indígena, con el sistema de cargos; organización muy reglamentada o en gran parte fluida del propio sistema; alto o débil grado de relación entre la organización religioso-ceremonial y la Iglesia; y coincidencia o no de las distintas organizaciones ceremoniales con unidades territoriales locales (en Huancavelica, por ejemplo, las cofradías tuvieron un importante papel en la continuidad de los ayllus y en varias comunidades mesoamericanas se superpusieron a pre-existentes *mitades*)³.

En realidad, como ya señalara hace años Sol Tax (1964, p. 318) para el área maya, y recientemente Danièle Dehouve (1978, p. 103) para el conjunto de América Latina, lo que existe hoy es toda una gama de variantes en las cuales ni siquiera el carácter jerárquico puede afirmarse que se presente siempre según una escala estricta, por lo que la jerarquía no representa más que un elemento entre otros del sistema y no su principio explicativo, como se plantea en numerosos estudios.

En este sentido, las más importantes limitaciones y errores metodológicos de la mayoría de las investigaciones derivan de una o varias de las siguientes cuestiones:

a) Utilización preponderante del enfoque funcionalista, analizando el sistema de cargos casi exclusivamente como mecanismo de mantenimiento de la armonía y el orden social interno de las comunidades, sin prestar apenas atención a su carácter de mecanismo fundamental de articulación entre las comunidades locales y la sociedad global.

b) Tendencia a la sobre valoración de los denominados «antecedentes prehispánicos del sistema».

c) Débil o ningún conocimiento de las instituciones sociales españolas que son trasplantadas al mundo colonial americano. Y esto, a pesar de que, para el tema concreto que nos ocupa, se afirmara, hace ya años por Foster que «parece probable que si los sistemas de cofradías y mayordomías del Nuevo Mundo fueran examinadas a la luz de los datos históricos de España, el significado de estas instituciones sería muy claro»⁴.

La pretendida continuidad del sistema de cargos de la época prehispánica a la colonial

El ya citado Pedro Carrasco (1961, 1976) afirma que en Mesoamérica se da una básica continuidad de los principios estructurales relacionados con el sistema de escala entre la época prehispánica y la colonial, siendo la modificación más significativa su cambio de función, al pasar de ser un mecanismo para la selección del personal dirigente o la validación de méritos heredados en una sociedad estratificada independiente (la sociedad azteca), a un mecanismo para el reparto de responsabilidades entre los miembros de un segmento no estratificado (el segmento campesino) de una sociedad más amplia, la sociedad colonial.

Estaríamos ante «un caso de gran similitud y continuidad en algunos aspectos de la estructura social junto a un cambio radical en las formas culturales» (Carrasco, 1961, p. 409). En la misma línea, autores como Zavala (1961) afirman que el núcleo estructural del sistema se mantiene desde lo prehispánico a lo actual; o como Rutherford (1977) defienden que si bien el sistema de cargos es primariamente de origen europeo, su carácter jerárquico y la fusión de autoridad civil y religiosa es un elemento de la organización social precolombina.

Frente a este tipo de posiciones, señalamos lo siguiente:

1. La muy amplia generalización del sistema de cargos cívico-religiosos en sus diversas variantes por toda la América colonizada por España, en poblaciones indígenas con organizaciones económica y social muy diferentes⁵, hace indefendible la tesis de la existencia generalizada del sistema en tiempos anteriores a la conquista. Este hecho, ya señalado por Gillin en 1947 (Gillin, 1947, pp. 113-114) apenas es tenido en cuenta por los defensores de la explicación básicamente precolombina del sistema, la mayoría de los cuales se basan en material restringido al área mesoamericana, interpretándolo, además de forma que no consideramos adecuada.

2. Incluso sobre la base de que existiera previamente, en casos como el azteca, posibilidad de ascenso en el sistema de estratificación social a través de méritos individuales conseguidos en la guerra, el sacerdocio, el comercio o el costear una función pública con la previa acumulación de bienes requeridos para ello, esto en ningún caso sería aplicable al sector social donde se daría luego el sistema de cargos colonial: el sector campesino. Que misteriosamente un sistema de ascenso social propio exclusivamente de las capas altas de la sociedad azteca pasase con una función modificada al sector campesino, en el mismo momento en que este estaba siendo reestructurado por los nuevos dominadores, es algo muy difícil de aceptar. Tanto más cuanto que en la propia sociedad hispana existían antes de la conquista instituciones que entendemos pueden explicar adecuadamente las características y funciones esenciales del sistema que, con diverso grado de vigencia, ha llegado hasta nosotros en las comunidades indígenas americanas.

Pero incluso si admitiéramos —cosa que no hacemos— la existencia del sistema de cargos en la Mesoamérica prehispánica y en otras culturas precolombinas, esto en ningún modo demostraría una «continuidad estructural», ya que el sistema, incluso si no hubiera cambiado en sus mecanismos formales, habría cambiado de función, convirtiéndose, como veremos, en la articulación básica que hizo posible la incorporación de los campesinos indígenas al nuevo modo de producción impuesto por los conquistadores.

3. Frente a la afirmación de que hubo un cambio radical en las formas culturales junto al mantenimiento de algunos de los principios estructurales anteriores a la conquista, nosotros defendemos precisamente lo contrario: sobre todo en la vertiente religioso-ceremonial, muchas creencias y elementos rituales se insertaron sin más o se readaptaron con ciertas modificaciones al nuevo sistema sociocultural que caracterizó la época colonial. El sincretismo se dio fundamentalmente en las *formas* culturales, siendo la estructura del sis-

tema y las leyes internas de este nuevas. El erróneo enfoque que criticamos se basa en la consideración de que la conquista castellana produjo básicamente sobre las formaciones sociales indígenas un proceso de aculturación, sin tener en cuenta que, antes de nada, lo que se produjo fue la imposición de un nuevo modo de producción, un fenómeno de dominación económica y política, una situación de colonialismo, dentro de la cual hubo efectivamente un importante fenómeno de aculturación, también coercitivo en sus aspectos más fundamentales, pero que de ninguna manera puede ser considerado como el principio explicativo de los fenómenos ocurridos y de la formación social resultante.

4. La mayoría de los planteamientos «continuistas» se basan en un método no científico de enfocar la Historia. Consideran esta, sobre todo en lo que se refiere a Mesoamérica y el Area Andina, como un continuum temporal en el que existiría un elemento permanente, «lo» indígena, que sufriría cambios, aportaciones, que se transformaría, pero permaneciendo siempre como el eje estructural, como la invariante histórica. Esta visión es en realidad esencialista, ahistórica, y a ella responde la mal planteada pregunta de cómo se convirtió la organización prehispánica en la actual.

Desde este enfoque evolucionista de la Historia no existirían rupturas estructurales, cambios en los mecanismos profundos de organización económico-social, sustituciones en una formación social dada de un modo de producción dominante por otro —bien sea por las contradicciones entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción, bien sea por imposición violenta desde el exterior por parte de otro pueblo o etnia—. Toda la Historia no sería otra cosa que un gigantesco y continuo proceso de aculturación, indefinido en el tiempo y más o menos acelerado según sean las coyunturas históricas. Con esta concepción, bien pocos análisis realmente científicos pueden hacerse.

5. Como señala Gibson (1955, pp. 602-603), «los estudios etnológicos de comunidades indígenas en el siglo xx, a pesar de su experto control sobre el material viviente, están divorciados del tiempo histórico». Yo diría que especialmente del tiempo histórico que va del siglo xvi a finales del xix, ya que en ocasiones se dan saltos mortales sobre esos cuatrocientos años, considerándolos poco menos que un paréntesis. Estamos de acuerdo con Kubler (1972, p. 9) cuando este critica «el esfuerzo en deducir, por medio de la analogía etnológica, una jerarquía cívico-religiosa para las culturas antiguas mesoamericanas partiendo de la existencia de tal sistema de prestigio en comunidades rurales de la actualidad, sin tener en cuenta los cambios coloniales y republicanos ocurridos en el espacio de cuatro siglos».

Contrariamente al planteamiento que criticamos, y que subyace en proyectos tan importantes como los de Harvard y Chicago en el área maya, si es posible, como trataremos de demostrar más adelante, elaborar modelos teóricos sobre la base de datos recogidos en contextos socioculturales actuales y aplicarlos tanto al presente como a anteriores tiempos históricos. Hay que subrayar que hablamos de modelos *teóricos*, no de analogías formales o funcionales.

Los enfoques funcionalistas del sistema de cargos

La inmensa mayoría de los estudios etnológicos sobre el tema han sido estudios de comunidad realizados desde una perspectiva funcionalista. Este error metodológico está en la base de la incomprensión de la verdadera naturaleza, de las funciones estructurales, del sistema de cargos. No vamos a realizar ahora una crítica general del funcionalismo, pero sí indicar las más importantes consecuencias de su aplicación en el caso que nos ocupa:

1. Consideración implícita de las comunidades indígenas, tanto actuales como en la

época colonial, como si estas fueran prácticamente autónomas económica, social, política y culturalmente, por lo que el centro de análisis se restringe de hecho a los mecanismos internos que regulan la vida social de las comunidades sin apenas atención al sistema global en el que estas se insertan. El divorcio entre el análisis microsocial y el contexto macrosocial se realiza con base en enfoques que separan ambas realidades: así, los pseudo conceptos de «sociedad folk», «sociedad tradicional versus sociedad moderna», «continuum rural-urbano», «sociedad dual» pretendidamente formada por un sector arcaico y otro dinámico el primero de los cuales es «aculturado» por el segundo, etc.

De acuerdo con esta perspectiva, las dos funciones claves del sistema de cargos serían ser el eje de las creencias y ceremonial de la comunidad y el mecanismo de cohesión interna de esta.

2. En estrecha relación con lo anterior, y como ha apuntado adecuadamente Marie-Noelle Chamoux (1979, p. 151), «la organización de las comunidades indias actuales continúan siendo presentadas bajo un único aspecto: el de un conjunto de mecanismos manteniendo o restableciendo una homogeneidad económica y cultural interna. En esta perspectiva, las manifestaciones conflictuales son analizadas bien como mecanismos de homogeneización (envidia, brujería), bien como oposiciones funcionales sustentadoras de la unidad comunitaria (luchas de secciones o de barrios), bien como perturbaciones de la armonía comunitaria provocada por «agentes de cambio» exteriores (desaparición de costumbres, introducción de nuevas instituciones y otras «impurezas» no indígenas)».

El sistema de cargos sería así el mecanismo fundamental de cohesión y homogeneidad comunitaria al simbolizar a la propia comunidad, obstaculizar el desarrollo de desigualdades internas y constituir una protección frente al mundo exterior. Es claro que la concepción funcionalista sólo tiene en cuenta el universo social interno de cada comunidad, considerando a estas, al menos implícitamente, como hechos dados, como realidades que no necesitan explicación.

3. El énfasis principal se pone en el análisis de las formas de conexión entre los individuos y la comunidad, y en los mecanismos concretos mediante los cuales se cumplen las funciones anteriormente señaladas o se ponen estas en peligro. Esto explica que la mayoría de las discusiones basadas en estudios de comunidades con sistemas de cargos se centren en:

- los aspectos formales del sistema, que son actualmente muy variados.
- la función del sistema de escala como nivelador social o como fuente de status diferencial, e incluso de poder. Las tesis que señalan el papel de freno de la acumulación de capital y de la división en clases (función igualitaria y homogeneizadora del sistema) se enfrentan a las tesis que consideran que el sistema ha beneficiado siempre a los «indios ricos».

- el carácter voluntario o forzoso de la participación en el sistema jerárquico que constituiría una «economía de prestigio». En este sentido, como ha señalado D. Dehouve (1978, p. 102), no es casual que algunos antropólogos lo hayan comparado con el *potlatch* de los indios kwakiutl.

- las formas individuales o no de hacer frente a los gastos que requiere el desempeño de los cargos, especialmente de los más altos de la escala. Cuestión que está íntimamente ligada a la discusión sobre el carácter redistributivo o no de las fiestas comunitarias campesinas.

- las causas y consecuencias de los cambios operados en el sistema en las últimas décadas al separarse ambas escalas, civil y religiosa, en unos casos, introducirse nuevos cargos no integrados en el sistema, en otros, etc. Para algunos autores como Fernando Cámara (1952 y 1979), la desintegración, o cuando menos deterioro, actual del sistema se debería a que muchas comunidades se transforman de «centrípetas» (autonomía prácticamente casi total) con orientación comunitaria, a «centrífugas» (dependientes) con orientación indivi-

dualista, por lo que dichas comunidades pasarían de estar basadas en una cooperación armónica regulada internamente a estarlo sobre la base de la competencia regulada mediante reglamentaciones legales, externas.

La perspectiva dialéctica: el sistema de cargos como instrumento de mediación entre el Estado y el grupo local

No ha sido hasta recientemente que, frente a los enfoques funcionalistas, están empezando a abrirse paso los enfoques dialécticos, los cuales, además de analizar los aspectos formales y funcionales del sistema de cargos desde una perspectiva interna a cada comunidad, plantean como esencial el análisis del sistema, y de las propias comunidades indígenas, respecto a la sociedad global, en el seno de las estructuras estatales en que se hallan inmersos.

En esta corriente, todavía minoritaria en cuanto al número de sus componentes pero de importancia creciente, se inscriben, entre otros, Mercedes Olivera (1979), Danièle Dehoue (1974, 1978, 1979), Marie-Noelle Chamoux (1979) y M. Demyk (1979), los cuales han planteado en algunos trabajos, y especialmente en las discusiones del simposio ya citado del Congreso de Americanistas de París, de 1976, un enfoque materialista, dialéctico del tema, aunque la limitación, a nuestro juicio, del no conocimiento del modelo español, básicamente andaluz, al que respondió el sistema de cargos implantado en América tras la conquista.

Estamos plenamente de acuerdo con los autores citados cuando señalan que tanto las propias comunidades como el sistema de cargos son un hecho fundamentalmente político que revela la forma misma de articulación entre la sociedad global (el Estado) y los grupos locales. Por ello es imprescindible estudiar las funciones estructurales del sistema sin reducirnos a las funciones que este cumple en el interior de cada comunidad específica.

Nuestra tesis es que se trasplanta a América, implantándolo en las comunidades indígenas donde estos son asentados tras la conquista, el modelo hispano de *cofradías étnicas*. Para entender bien esto, hemos de detener nuestra argumentación directamente referida al sistema de cargos para exponer los elementos fundamentales del modelo de sistemas de cofradías que hemos elaborado hace unos años con base en nuestros trabajos antropológicos en Andalucía.

Un modelo estructural de los sistemas de cofradías elaborado con base en Andalucía

En una pequeña obra publicada en Sevilla en 1974, con el título de *Las hermandades andaluzas. Una aproximación desde la Antropología*, exponíamos una tipología de cofradías y de sistemas de cofradías que planteábamos como aplicable tanto a aquellas de dichas organizaciones religioso-ceremoniales existentes en la actualidad como a las que habían existido históricamente. Y añadíamos que aún cuando dicha tipología y los modelos resultantes habían sido elaborados a partir de nuestro trabajo de campo en Andalucía, estimábamos que podían ser también aplicables al resto de la península y a la América colonizada por España (Moreno, 1974, p. 10).

Para elaborar dichos modelos —que, por supuesto, son modelos inconscientes— partíamos de la utilización de tres criterios fundamentales cuya combinación nos daría la clave para establecer una primera tipología de hermandades: la *forma de pertenencia*, es decir, el grado en que los individuos pueden elegir o no voluntariamente el pertenecer a la

cofradía, lo que depende del grado real, no formal, de apertura o exclusivismo —así tendríamos hermandades *abiertas* y *cerradas*, y dentro de estas últimas las limitadas en cuanto al número de miembros y las de adscripción automática—; la *forma de integración* de los componentes, según que estos pertenezcan a una misma categoría social —hermandad *horizontal*— o a varias —hermandad *vertical*—; y el *nivel de identificación colectiva* (o de integración sociocultural) que la hermandad represente y que puede ser *grupal* —por expresar la identidad de un gremio, etnia, clase social, sección territorial, etc. en un contexto multigrupal—, *semicomunal*, *comunal* o *supracomunal*.

La tipología resultante de la combinación de los anteriores criterios daba cuenta, de manera adecuada de la naturaleza y significación respecto a la sociedad global de cada tipo de hermandad, tanto existentes actualmente como ya desaparecidas. Así, las cofradías *gremiales*, tan numerosas en el Antiguo Régimen, responden a la categoría grupal-vertical-cerrada; las *étnicas* a la grupal-horizontal-cerrada; las *patrimoniales*, *de socorros*, *de clase* y *de barrio* serían grupales abiertas (aunque en ciertos casos pueden ser cerradas), situándose en un continuum respecto a horizontalidad-verticalidad; las hermandades *duales* representan el tipo semicomunal-vertical automática, al encarnar *mitades* unilineales⁶; las *patronales* el tipo comunal en sus diversas variantes, una de las cuales supone la existencia de *mayordomías* anuales que han de responsabilizarse de las fiestas; etc.

Las cofradías étnicas andaluzas

Aunque la mayoría de los antropólogos que han estudiado el sistema de cargos lo desconozcan, Andalucía (la Andalucía conquistada por Castilla) era en la época del descubrimiento del Nuevo Mundo una sociedad pluriétnica, por lo que no es cierto que fuera en el continente americano la primera vez que se planteaba al estado castellano el problema de integrar en la sociedad global a una etnia dominada. Desde el siglo XIV existe cofradía de negros en Sevilla y posteriormente se crean también en otras ciudades importantes: Cádiz, Jerez de la Frontera, Puerto de Santa María, etc., respondiendo al tipo de hermandad grupal-horizontal-cerrada automática. Hasta el siglo XVIII estas cofradías *nacionales* (propias de la *nación* negra) no comienzan a abrirse admitiendo a algunos blancos.

Como decíamos en el libro citado (Ibid, pp. 34-40), las hermandades étnicas de negros responden a una sociedad segregacionista y fuertemente estratificada, estando muy lejos de representar, como algunos pretenden, la prueba de una sociedad antirracista e igualitaria. En ellas, determinados cargos no eran sólo religiosos sino que tenían también significación civil, compartiendo por ello responsabilidades de tipo religioso-ceremonial y autoridad política sobre los miembros de la cofradía, que son prácticamente todos los de su etnia.

Quienes ostentan dichos cargos se convierten así en autoridades internas de su etnia pero asimismo en intermediarios entre esta y la autoridad, tanto civil como religiosa, externa a la misma, la cual ejerce a través de ellos su control de manera mucho más efectiva que si no existiesen «interlocutores válidos» y si los negros estuviesen totalmente desorganizados. Un ejemplo de la dualidad de funciones de dichos cargos y de su dependencia respecto a las estructuras estatales en el caso del negro Juan de Valladolid, portero de cámara de los «Reyes Católicos», que es nombrado por estos mayoral y juez de los negros de Sevilla. Esta mayoralía existía ya anteriormente y poseía, además de funciones jurisdiccionales, la responsabilidad respecto a las fiestas y otros actos de los *morenos*. Incluso una vez desaparecida la mayoralía, dichas hermandades contaban con un Alcalde, con regidores y otros cargos con funciones no sólo religiosas sino también civiles respecto a la etnia.

Por otra parte, una sociedad cuyo orden social estaba legitimado ideológicamente por el

cristianismo, tenía que integrar a través de este en dicho orden social a todos los grupos sociales, incluidos los representados por las etnias dominadas. Cada grupo social, definido por su ocupación (gremios), su categoría social o su etnia debía constituir la consiguiente hermandad religiosa, cada una de las cuales, además de procurar el «beneficio espiritual» a sus miembros y garantizar la ayuda mutua entre estos (a través de hospitales, protección colectiva, etc.), constituía en sí misma un testimonio de la integración del grupo en la estructura ideológica dominante, en los valores oficiales de la sociedad global, independientemente y por encima de la posición en la estructura de clases del grupo encarnado en la hermandad. Era a través de esta como se realizaba la inserción, la integración simbólica, de los dominados en el universo de los dominadores. Derivándose, además, los conflictos entre los grupos por caminos simbólicos, ritualizados, menos peligrosos para el orden social.

Por otra parte, la existencia de una hermandad de negros, al igual que existían otras de nobles, de panaderos, de tintoreros, de pescadores, etc., igualaba a los negros, como más tarde también a mulatos y gitanos, de una manera simbólica a aquellos por quienes en la estructura de clases eran explotados y segregados. La hermandad étnica, pues, constituía una estrategia de control real y de integración simbólica del grupo sobreexplotado potencialmente peligroso. Pero, a la vez que lo anterior, la cofradía étnica, al representar la única organización formal socialmente aceptada de la etnia, se convirtió también pronto en el símbolo sobre el que descansaba la identidad colectiva de esta, en el eje del sentimiento de dignidad ante sí mismos de sus miembros, despreciados en la sociedad global pero organizados y con posibilidad incluso de rivalizar, por supuesto que a nivel simbólico, con las respectivas hermandades de sus amos y explotadores. La cofradía dio a los esclavos negros allí donde existió una imagen de colectividad, de cohesión, un medio para cohesionarse internamente y lograr un sentimiento, y a veces incluso una conciencia de etnicidad. De aquí que en no pocas ocasiones las presiones fueran muy fuertes para su disolución, cosa que no ocurrió, al menos de forma permanente, precisamente porque debido a sus funciones estructurales más profundas, las cofradías étnicas no ponían en peligro, sino que garantizaban, los mecanismos fundamentales de denominación.

Las cofradías comunales-étnicas americanas (el sistema de cargos): sus funciones estructurales

En sus líneas básicas, el anterior será el modelo que se trasplanta al Nuevo Mundo para la constitución de cofradías en los pueblos de indios durante la segunda mitad del *xvi* y el *xvii*. La dualidad de funciones, políticas («cívicas») y religiosas, fusionadas en una misma estructura, el «sistema de cargos», tenía ya una cierta antigüedad en Andalucía, como hemos visto. De todas formas, una novedad importante existe en las cofradías étnicas de indios: que son, a la vez, cofradías *comunales*, ya que a nivel local de sus respectivas comunidades la etnia indígena no es un grupo entre otros, sino que constituye la práctica totalidad de la población.

Este carácter de cofradía comunal refuerza aún más la identidad étnica, ya que, como también analizamos en la obra ya citada (Moreno, 1974, pp. 80 y ss.), la existencia de una hermandad comunal reafirma muy fuertemente, de manera simbólica, es decir ideológica, la existencia de la comunidad como universo sociocultural con entidad propia y diferenciada. Como decíamos concretamente, «aunque los elementos ceremoniales puedan ser muy semejantes a la mayoría de los lugares de un mismo área, la combinación de todos ellos es percibida como única por los miembros de cada comunidad: ellos poseen un Santo patrón específico representado por una imagen concreta, unas fechas propias para la celebración

del ciclo ceremonial, un modo peculiar de realizar las fiestas, etc. Frente al resto de la comarca e incluso del mundo, la comunidad se expresa y reafirma en su fiesta anual, renovando en sus miembros el sentimiento de pertenencia a ella... Las hermandades comunales, a través del ceremonial, trazan una clara definición de los límites del universo social local y de las condiciones de pertenencia al mismo, señalando además la índole y alcance de los compromisos y obligaciones para con él de las diversas familias e individuos que lo componen, según sea su posición social y estatus». (Ibid., pp. 80-81).

Es entonces un modelo resultante de la fusión entre los tipos de cofradías étnicas y cofradías comunales andaluzas, el que se implanta en los pueblos de indios, del mismo modo que en las ciudades y en general en los núcleos urbanos pluriétnicos, se trasplantan otros tipos de cofradías, en este caso grupales: cofradías gremiales, de clase, e incluso, a partir de un determinado momento, cofradías étnicas no comunales⁷.

El modelo que se implanta en las comunidades exclusivamente indígenas constituye el eje mismo, el mecanismo clave, de articulación entre la sociedad dominante y la etnia dominada. Por eso es incorrecto querer analizarlo teniendo solamente en cuenta sus funciones internas a las propias comunidades y su significación para los individuos concretos de estas, como hacen, en el mejor caso, los funcionalistas. Las funciones de cohesión, de simbolización de la identidad étnica, son muy importantes —a este respecto el carácter comunal y el carácter étnico se refuerzan mutuamente— pero no explican por sí misma la existencia de la institución. La función de esta como mecanismo de dominación política y de integración ideológica de la etnia dominada dentro del sistema político y en los valores ideológicos del estado (de la clase dominante) es previa a las demás. Y es la que explica, en definitiva, el propio sistema, el cual se modifica e incluso entra en crisis cuando el Estado crea otros mecanismos de control político ajustados a las nuevas realidades históricas. Así, cuando en los pueblos de indios existen ya también ladinos, y mucho más si también españoles, el sistema de cargos no abarca a estas categorías, con lo que pierde su carácter comunal, pudiendo también independizarse sus vertientes civil y religiosa.

La función clave del sistema: ser el instrumento que rige la relación, garantizando las relaciones de dominación, entre el Estado y la etnia dominada, se cumplió de forma tan eficiente que ni los indígenas, ni tampoco la mayoría de los antropólogos e historiadores que han tratado de estudiarlo, han llegado a ser consciente de ello. Y esto es debido, como ya hemos señalado, a que, contrariamente a otras instituciones estrictamente políticas, el sistema de cargos posee también otras funciones estructurales que ocultan su función más importante que es sin ninguna duda la política: funciones de integración ideológica de los dominados y funciones de identificación étnica de estos. Además, claro está, de la función más explícita de ser el principio organizador de la vida social de cada comunidad.

Es preciso subrayar que el sistema se implantó ya consolidada la conquista, cuando fue necesario asentar nuevamente a las colectividades indígenas que habían quedado al margen de las encomiendas para poder controlarlas políticamente garantizando su funcionamiento en el nuevo modo de producción introducido por los castellanos. El aparato político del estado colonial, estrechamente al principal aparato ideológico de este, la Iglesia, crea comunidades indígenas muy corporativizadas, estructuradas por medio del sistema político-religioso de la cofradía étnica, que se confunde con la propia comunidad al coincidir plenamente con esta en sus límites y miembros. Este sistema de cofradía comunal-étnica unifica las funciones de control político y de integración ideológica, siendo aceptado por los miembros de la comunidad al constituirse en el símbolo fundamental de su propia identidad.

Este hecho, que pudiera parecer paradójico, de la fuerte aceptación por los dominados del sistema impuesto por los dominadores para garantizar las propias relaciones de dominación, se explica perfectamente si consideramos que este, además de permitir integrar una

amplia serie de elementos de raíz exclusivamente indígena, tanto ceremoniales como reguladores de diversos aspectos de las relaciones internas de la etnia, constituía en su doble vertiente, civil y religiosa, el eje sobre el cual recuperar el sentido de identidad colectiva gravemente deteriorado por la conquista, que había destruido la estructura política indígena, destruyendo también su sistema ideológico; vejando a sus dioses, persiguiendo a sus sacerdotes o shamanes, y ridiculizando o castigando duramente sus creencias.

Debido a esto, la cofradía comunal-étnica, el sistema de cargos, a la vez que representaba la más importante estrategia de dominación por parte del Estado sobre los campesinos indígenas, se convertía asimismo en la más importante estrategia de supervivencia de estos. Algo similar a lo que ocurría en Andalucía respecto a la etnia negra: de ahí la fuerza y poder de permanencia del sistema aún después que el Estado crea nuevas instituciones para realizar las funciones que antes había garantizado a través del sistema de cargos. Como éste constituye el símbolo de la identidad étnica de cada comunidad indígena, la cofradía, incluso cuando está ya desprovista de cargos cívicos, es el núcleo de resistencia frente a los nuevos instrumentos que el estado y la iglesia intentan imponer a partir del siglo XIX y en la actualidad para controlar políticamente e integrar ideológicamente a los campesinos indígenas de acuerdo a las nuevas necesidades históricas de las clases dominantes. Por contraste al sistema de la cofradía, las presiones del aparato de estado son sentidas como tales, como una agresión, frente a la cual se impone la resistencia, con lo que el sistema a defender, a la vez que pierde sus más profundas funciones estructurales, se esclerotiza en un mayor grado de ritualización que nunca. Y ante las nuevas ideologías oficiales de la «etnicidad nacional», promovidas por los actuales estados latinoamericanos, la etnicidad de muchas comunidades indígenas se reafirma principalmente en torno a la cofradía, al sistema de cargos tradicional, a su ideología igualitarista (que no supone que el sistema impida realmente diferencias internas económicas y de poder), a su código simbólico y a la ritualización de sus normas formales y su ceremonial. Con lo que se refuerza la resistencia campesina a las nuevas demandas de los actuales estados capitalistas.

Conclusiones

Aunque son sin duda precisas nuevas profundizaciones en el tema, nuestros planteamientos difieren esencialmente con todos aquellos que señalan la procedencia fundamentalmente prehispánica del sistema de cargos o analizan este exclusivamente en su función rectora de la vida social interna de cada comunidad indígena. Defendemos, por el contrario, que básicamente se trasplanta a América, a las comunidades de indios anteriormente existentes o creadas por el estado colonizador (bien por medios directamente políticos, bien a través de la iglesia), el modelo de cofradía étnica, con fusión de responsabilidades políticas («cívicas») y religioso-ceremoniales, que funcionaba desde el siglo XIV en la sociedad pluriétnica andaluza como medio de control político y de integración ideológica de la etnia negra. Modelo de cofradía étnica que pasa a ser comunal-étnica al aplicarse a poblaciones totalmente indígenas.

Mediante el funcionamiento de este modelo de cofradía comunal-étnica, los campesinos de la etnia conquistada son encuadrados y vertebrados en comunidades muy corporativizadas, consiguiendo el Estado imponer un orden social y obtener unos interlocutores válidos responsables ante este que no son percibidos como formando parte de los mecanismos del estado, y que, por ello, garantizan de forma eficiente la incorporación de los campesinos indígenas al nuevo modo de producción. Los cargos de «alcaldes», «regidores» o «principales», al ser desempeñados por los mismos que ejercen también responsabilidades religioso-

ceremoniales, simultánea o sucesivamente a sus funciones «civiles», tampoco son percibidos como roles de control, de mediación política, a través de los cuales se garantiza la dominación sobre la etnia indígena. Dichos roles, por el contrario, son considerados ideológicamente como funciones internas a la propia etnia, sin dependencias exteriores, cuyo desempeño, además, se realiza sobre la base del prestigio y el respeto resultante del cumplimiento de servicios necesarios para la reproducción social e ideológica de la comunidad.

La índole del sistema, cargado de elementos ideológicos — creencias, ceremoniales muy ritualizados, etc. — provenientes en su núcleo fundamental de la sociedad dominante, hace que las comunidades indígenas, a la vez que se cohesionan internamente en su torno, se integren ideológicamente, en buena medida, en el universo de creencias de los dominadores. Pero como la cofradía comunal-étnica, el sistema de cargos, actúa sobre el conjunto de miembros de cada comunidad, identificándose con esta en sus límites físicos y sociales, el orden moral interno, la representación de sí misma, la identidad étnica en definitiva, se establece a través del sistema de cargos, de la cofradía comunal-étnica (que puede o no subdividirse, según los casos, en varias subcofradías combinadas). Con lo que el sistema, además de funcionar durante la Colonia como estrategia de dominación sobre la etnia indígena, se convierte a la vez en estrategia de supervivencia y autoidentificación de cada una de las comunidades en que aquella fue segmentada tras la conquista.

Es esto último lo que explica que cuando surgen nuevos aparatos de estado para garantizar mediante nuevos mecanismos políticos e ideológicos las mismas funciones estructurales que durante varios siglos había cubierto la cofradía comunal-étnica, esta se convierte en el más significativo baluarte de la etnicidad indígena y de la resistencia frente a las nuevas demandas de la sociedad estatal.

NOTAS

- 1 «Système des charges civiles et religieuses des communautés indiennes méso-américaines et andines». Organisatrice et coordinatrice: Danièle Dehouve. *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, vol. VI, pp. 139-2. París, 1979.
- 2 Una primera versión del mismo fue presentada en noviembre de 1978 al Simposium sobre «Economía y Sociedad en los Andes y Mesoamérica» celebrado en Madrid.
- 3 Entre la muy amplia bibliografía podemos señalar los estudios de Anguiano (1974), Beals (1946), Buchler (1967), Cámara Barbachano (1952 y 1979), Cancian (1964, 1965 y 1967), Carrasco (1952 y 1961), Chamoux (1979), Dehouve (1974 y 1979), Demyk (1979), De Walt (1979), Fought (1969), Gillin (1947), McDougall (1976), Nash (1958), Obetinger (1979), Pitt-Rivers (1967), Redfield y Villa Rojas (1934), Reina (1967 y 1973), Rutherford (1977), Signorini (1979), Swetnam (1978), Sol Tax (1953 y 1964), Susan Tax (1964), Vogt (1961, 1965 y 1969), Wagley (1949), Wasserstrom (1978), Wolf (1955 y 1962) y Zavala (1961).
- 4 George M. Foster, 1953. (Traducción castellana, 1959). Foster ha señalado también la importancia del conocimiento de las instituciones españolas para la comprensión de los fenómenos socioculturales tanto de la América colonial como contemporánea: ver, por ejemplo, su obra *Cultura y Conquista*, Universidad Veracruzana, 1962.
- 5 No sólo hubo cofradías, en sus diversas variantes, incluida las *mayordomías*, en Mesoamérica y los Andes, sino que incluso en etnias tribales de selva tropical se ensayó el sistema, como hemos tenido ocasión de comprobar directamente en los indios caya-pas de la República de El Ecuador. A pesar del poblamiento disperso del grupo (Moreno, 1979) la administración colonial introdujo el sistema de cargos, en versión lógicamente simplificada respecto a otras áreas, impulsando también la creación de pueblos ceremoniales en los que se celebraban, y aún hoy continúan celebrándose, las más importantes fiestas anuales: Navidad y Semana Santa, además de los ritos de pasaje.
- 6 Además de en el citado libro sobre las hermandades andaluzas (Moreno, 1974), hemos estudiado también el sistema dual de hermandades en Andalucía, en una monografía del pueblo sevillano de Carrión de los Céspedes (Moreno, 1972), y en un análisis de las normas de filiación y endogamia realizado en el pueblo de Albaida (Moreno, 1975). Actualmente existen en realización varias Tesis de Licenciatura y Doctorado, bajo mi dirección, sobre el funcionamiento del sistema de hermandades en localidades o comarcas concretas de Andalucía, como el estudio ya concluido sobre Castilleja de la Cuesta de Encarnación Aguilar (*Las hermandades de Castilleja de la Cuesta. Un estudio de Antropología Cultural*. Sevilla, 1981, ms.). Asimismo, muestra tipología de hermandades ha sido también utilizada como base para realizar aproximaciones a la significación de las hermandades en épocas históricas anteriores. Ha sido el caso, entre otros, de Blanca Morell («Las hermandades en la sociedad sevillana del siglo XVI» *Ethnica*, n.º 13, pp. 89-102. Barcelona, 1977).
- 7 Una buena síntesis de los diversos tipos de cofradías existentes en México durante toda la época colonial puede verse en Gibson, 1967, pp. 130 y ss.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

ANGUIANO, Marina.

- 1974 «El cambio de varas entre los huicholes de San Andrés Cohamiata, Jalisco». *Anales de Antropología*, XI, pp. 169-187. México.

BEALS, R. L.

- 1946 *Cheran: a Sierra Tarrascan Village*. Institute of Social Anthropology, Smithsonian Institution, pub. n.º 2. Washington.

BUCHLER, Ira R.

- 1967 «La organización ceremonial de una aldea mexicana». *América Indígena*, XXVII-2, pp. 237-263. México.

CAMARA BARBACHANO, Fernando.

- 1952 «Religious and political organization». En Sol Tax, ed., *Heritage of Conquest, The Ethnology of Middle America*, pp. 142-173. Glencoe, Illinois.
- 1979 «El sistema de cargos en México y Perú». *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, vol VI, pp. 143-150. París.

CANCIAN, Frank.

- 1964 «Some Aspects of the Social and Religious Organization of a Maya Society». XXXV Congreso Internacional de Americanistas. *Actas y Memorias*, vol I, pp. 335-343. México.
- 1965 *Economics and Prestige in a Maya Community: The Religious Cargo System in Zinacatan*. Stanford University Press. Stanford.
- 1967 «Political and Religious Organization». *Handbook of Middle American Indians*, vol. VI, pp. 283-298. Texas.

CARMACK, Robert M.

- 1976 «Estratificación y cambio social en las tierras altas occidentales de Guatemala; el caso de Tecpanaco». *América Indígena*, XXXVI-2, pp. 253-301. México.

CARRASCO, Pedro.

- 1952 *Tarascan Folk Religion: an analysis of economic, social and religious interactions*. Tulane University, Middle American Research Institute, publ. 17.
- 1961 «The Civil-Religious Hierarchy in Mesoamerican Communities: Pre-Spanish Background and Colonial Development». *American Anthropologist*, vol. 63-3, pp. 483-497.

CHAMOUX, Marie-Noëlle.

- 1979 «Système des charges et transformation des bases de l'institution communautaire: l'exemple d'un village de la Sierra de Puebla». *XLII Congrès International des Américanistes*, vol. VI, pp. 151-157. París.

DEHOUE, Danièle.

- 1974 «L'influence de l'état dans la transformation du système des charges d'une communauté indienne mexicaine». *L'Homme*, XIV, n.º 2, pp. 87-109. París.
- 1978 «Les échelles de coûts et de prestige, réalité ou erreur de méthode» La hiérarchie des charges dans les communautés indiennes mésoaméricaines». *Etudes rurales*, n.º 69, pp. 101-108. París.
- 1979 «Le système des fêtes dans une hacienda caprine des états de Puebla et de Guerrero au XIX siècle». *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, vol. VI, pp. 159-165. París.

DEMYK, Michel.

- 1979 «Evolution du pouvoir local et transformation des élites villageoises au Guatemala». *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, vol. VI, pp. 167-183. París.

DE WALT, Billie R.

- 1979 «The cargo system and economic development in Puerto de las Piedras». *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, vol. VI, pp. 243-253. París.

FOSTER, George M.

- 1953 «Cofradía and Compadrazgo in Spain and Spanish America». *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. IX, n.º 1, pp. 1-28. Albuquerque.
- 1962 *Cultura y conquista: La herencia española en América*. Universidad Veracruzana. Xalapa, México.

FOUGHT, John.

- 1969 «Chorti (Mayan) ceremonial organization». *American Anthropologist*, 71-3, pp. 472-476. Menasha.

GIBSON, Charles.

- 1955 «The Transformation of the Indian Community in New Spain 1500-1810». *Journal of World History*, vol. 2-3, pp. 581-607. Neuchatel.

- 1967 *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, México.
- GILLIN, John.
1947 *Moche: a Peruvian Coastal Community*. Institute of Social Anthropology, Smithsonian Institution Publ. n.º 3. Washington.
- KUBLER, George A.
1972 «La evidencia intrínseca y la analogía etnológica en el estudio de las religiones mesoamericanas». En *Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda*. México.
- Mc DOUGALL, Arthur H.
1976 «A Civil-Religious Hierarchy in a Nahuatl Village: Structure, Process and Meaning». *Katunob*, IX-3, pp. 1-37.
- MORENO NAVARRO, Isidoro.
1972 *Propiedad, clases sociales y hermandades en la Baja Andalucía*. Ed. Siglo XXI. Madrid.
1974 *Las hermandades andaluzas. Una aproximación desde la Antropología*. Universidad de Sevilla.
1975 «Adscripción y endogamia de mitad en la Baja Andalucía: la aplicación del modelo al caso de Albaida». En *Primera Reunión de Antropólogos*, pp. 201-209. Sevilla.
1979 «Ecología y Sociedad de los Cayapas de Esmeraldas (Ecuador): los patrones de asentamiento». *XLII Congrès International des Américanistes*, vol. IX-A, pp. 319-333. París.
- NASH, Manning.
1958 *Machine Age Maya: the industrialization of a Guatemalan community*. American Anthropological Association, Mem. 87.
- OLIVERA, Mercedes.
1979 «Papel de los Pillis de Tecali en la estructura socio-económica del siglo XVI prehispánico». *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*; vol. VI, pp. 199-215. París.
- PITT-RIVERS, Julian.
1967 «Words and Deeds: The ladinos of Chiapas». *Man*, n.s. II-1, pp. 71-86. London.
- REDFIELD, Robert y Alfonso VILLA ROJAS.
1962 *Chan-Kom. A Maya Village*. The University (1934) of Chicago Press.
- REINA, Rubén E.
1967 «Annual Cycle and Fiesta Cycle». *Handbook of Middle American Indians*, vol. VI, pp. 317-332.
- 1973 *La ley de los Santos. Un pueblo pokomán (1966) y su cultura de comunidad*. Seminario de Integración Social Guatemalteca, n.º 32. Guatemala.
- RUTHERFORD, Charlotte C.
1977 «El corazón del pueblo». *A study of the religious cargo system of San Juan Nuevo Parangaricativo, Michoacan, México*. Dissertation University of California.
- SIGNORINI, Italo.
1979 «El sistema de cargos civiles y religiosos de los Mareños (Huaves) del istmo de Tehuantepec, Oaxaca, México». *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, vol. VI, pp. 227-241. París.
- SWETNAM, John.
1978 «Class-Based and Community-Based Ritual Organization in Latin America». *Ethnology*, XVII-4, pp. 425-438. Pittsburg.
- TAX, Sol.
1953 *Penny capitalism: a Guatemalan Indian economy*. Institute of Social Anthropology, Smithsonian Institution Publ. 16.
1964 «Cultural differences in the maya area: A 20th Century Perspective». En *Desarrollo cultural de los mayas*, Evon Z. Vogt y Alberto Ruz L., eds., pp. 279-328. México.
- TAX, Susan.
1964 «Displacement Activity in Zinacatan». *América Indígena*, XXIV-2, pp. 111-121. México.
- VOGT, Evon Z.
1961 «Some aspects of Zinacatan settlement patterns and ceremonial organization». *Estudios de Cultura Maya*, n.º 1, pp. 131-145. México.
1965 «Ceremonial organization in Zinacatan». *Ethnology*, vol. IV-1, pp. 39-52. Pittsburg.
1969 *Zinacatan: A Maya community in the Highlands of Chiapas*. Harvard University Press. Cambridge.
- WAGLEY, C.
1949 *The social and religious life of Guatemalan Village*. American Anthropological Association, Memoir n.º 71.
- WASSERSTROM, Robert.
1978 «The exchange of saints in Zinacatan: the socioeconomic bases of religious change

in Southern Mexico». *Ethnology*, vol. XVII-2, pp. 197-210. Pittsburg.

WOLF, Eric R.

1955 «Types of Latin American peasantry: a preliminary discussion». *American Anthropologist*, n.º 57, pp. 452-471. Menasha.

1962 *Sons of the Shaking Earth*. The University of Chicago Press.

ZAVALA CUBILLOS, Manuel T.

1961 «Instituciones políticas y religiosas de Zinacatan». *Estudios de Cultura Maya*, vol. 1, pp. 147-158. México.